Alfred Fouillée's
Neue Theorie der Ideenkräfte.

Von

Prof. Dr. Stephan Pawlicki.

(Separat-Abdruck aus dem Jahrbuche der Leo-Gesellschaft für das Jahr 1892.)



Wien 1893.
Druck und Verlag von Josef Roller & Comp.


BIBLIOTHECA
UNIV. JAGELL.
CRACOVIENSIS

Alfred Fouillée's neue Theorie der Ideenkräfte.

Von Univ.-Prof. Dr. Stephan Pawlicki in Krakau.

Der Schriftsteller, dem wir an dieser Stelle eine kurze Besprechung widmen, nimmt einen bedeutenden Platz ein unter den philosophischen Denkern des heutigen Frankreich. Alfred Fouillée begann seine literarische Thätigkeit mit zwei umfangreichen Werken: »La philosophie de Platon« (1869) und »La philosophie de Socrate« (1874). Sie wurden von der französischen Akademie durch Preiszutheilungen ausgezeichnet und machten den Namen ihres Verfassers auch jenseits der Grenzen seines Vaterlandes, in der großen Gelehrtenrepublik bekannt. Gleichzeitig betrieb er mit großem Eifer ethische und socialpolitische Studien und bewies auch auf diesem Gebiete eine nicht gewöhnliche dialectische Gewandtheit, meisterhafte Darstellungsgabe und ein beneidenswerthes Talent, selbst trockene, abstracte Probleme in lebhafter, oft schwungvoller Sprache und anregender Weise zu behandeln. Da er zugleich die einschlägige deutsche und englische Litteratur vollständig beherrscht, so haben seine Ausführungen ein, selbst heute noch in Frankreich nicht allzu häufiges Gepräge gewissenhafter Gründlichkeit. Seine ethischen Arbeiten eröffnete er mit dem interessanten Werk: »La liberté et le determinisme« (1872) und ließ darauf seine berühmte »Critique des systémes de morale contemporaine« folgen, welche zuerst in der »Revue des deux mondes«, später als selbständiges Buch erschienen ist.[1]) Von seinen politisch-socialen Schriften erwähne ich noch kurz: »L'idée moderne du droit«, »La science sociale contemporaine«, »La propriété sociale et la démocratie«, übergehe einige andere historisch-politischen Inhalts und verschiedene Gelegenheitsschriften, um desto länger bei einem seiner neuesten Bücher verweilen zu können. Es heißt: »L'évolutionnisme des idées forces« (Paris 1890) und entwickelt einen seiner liebsten und, nach seiner Ueberzeugung wenigstens, originellsten, metaphysischen Gedanken.[2])

Eine idée-force ist bei Fouillée etwas mehr positives, als das deutsche Ideal, denn während dieses ebenfalls in gewissem Sinne eine bewegende Kraft genannt werden kann, jedoch mehr als subjectives Vorbild, dem der schaffende Geist des Menschen sich möglichst anzunähern bestrebt

ist, soll die Ideekraft etwas reell Objectives sein, gleichsam ein Mittelding zwischen physischer Gehirnschwingung und psychologischer Anschauung. Den Ursprung dieser Hypothese haben wir zunächst im eigenthümlichen, moral-philosophischen Standpunkt des Verfassers zu suchen und in der That hat er ihn schon früher in scharfen Umrissen angedeutet in seinem Buche: »La liberté et le déterminisme« und in seiner »Critique des systèmes de morale contemporaine«; er hat ihn dort gleichsam als trockenes Knochengerüst aufgestellt, welches in seinem letzten Werke als lebender Organismus auftritt, mit Muskeln und Sehnen wohl ausgestattet und mit glänzendem Fell bekleidet. Wir werden deßhalb öfters auf jene früheren Bücher zurückgreifen und dies um so mehr, als die Hauptbestandtheile der Hypothese sich in ihnen viel leichter erkennen lassen. Jedes Skelett gibt stets einen klaren Begriff vom Aufbau des thierischen Leibes, den es zu tragen bestimmt ist. Der Verfasser stellt sich aber als Hauptaufgabe in seiner »Critique des systèmes de morale contemporaine« eine neue Ethik zu begründen, was natürlich erst möglich ist nach Abschaffung der alten, weßhalb ihn auch Adam Franck ganz richtig un révolutionnaire en morale genannt hat.[3]) Nachdem er nämlich die meisten neueren Moralsysteme einer eingehenden und vielfach scharfsinnigen Kritik unterzogen hat, ist er überzeugt, alle ohne Ausnahme widerlegt zu haben und fühlt sich in Folge dessen nicht nur veranlaßt, sondern auch verpflichtet, auf den Trümmern der zerstörten Welt eine neue Schöpfung ins Leben zu rufen. Er sagt ja wehmüthig und mit warm bewegtem Herzen, auf dem Gebiete der Moral sei heute Alles in Frage gestellt. »Kein Princip scheint heute mehr sicher begründet zu sein, noch allein für sich auszureichen; weder das Selbstinteresse noch die allgemeine Wohlfahrt; weder die universelle Entwickelung noch der Altruismus der Positivisten; weder das Mitleid oder das neue Nirvâna der Pessimisten, noch die Pflicht der Kantianer, noch auch das transcendente Gut an sich der Spiritualisten. Die Moral der freien Selbstbestimmung und der Verpflichtung scheint nahe daran zu sein zu verschwinden, um einer individuellen oder socialen Physik der Sitten Platz zu machen. Man hat niemals mehr bewegte und rührendere Seiten geschrieben, um zu zeigen, wie religiöse Dogmen zu Ende gehen; man könnte heute noch viel rührendere über eine weit wichtigere Lebensfrage schreiben, wie die Dogmen der Moral zu Ende gehen. Selbst die Pflicht in ihrer höchsten Form des kategorischen Imperativs ist vielleicht auch nur ein letztes Dogma, die verborgene Grundlage aller übrigen und fängt jetzt zu wanken an, nachdem Alles, was sie getragen, eingestürzt ist.«[4])

Ich habe den längeren Abschnitt wörtlich wiedergegeben, weil er die innere Stimmung des Verfassers hell beleuchtet; es darf indessen mit Recht bezweifelt werden, ob es ihm wirklich gelungen ist, Alles zu zerstören,

was bisher auf dem Gebiete der Sittlichkeit für heilig und unantastbar gegolten hat. Da ich jedoch auf diese Frage hier nicht nöthig habe näher einzugehen, will ich mich nur auf einige kurze Andeutungen beschränken, die unumgänglich nothwendig sind, das wissenschaftliche Verfahren des Herrn Fouillée in der Behandlung ethischer Probleme zu würdigen. Er theilt also im erwähnten Werk die modernen Ethiker in acht größere Gruppen ein: 1. Evolutionisten, hauptsächlich vertreten durch Herbert Spencer und seine Schule; 2. Positivisten (Littré, Taine); 3. Anhänger der unabhängigen Moral (Proudhon und Vacherot in Frankreich, Mansel in England u. dgl.); 4. Kriticisten, besonders Kant und die Neokantianer in Frankreich und Deutschland; 5. Pessimisten (Schopenhauer, Hartmann); 6. Spiritualisten (Paul Janet, Adam Franck Jules Simon); 7. Aesthetiker und Mystiker (Ravaisson); endlich 8. die sogenannten theologischen Moralphilosophen, von denen nur der eine Secrétan, besprochen wird.[5])

Schon diese Aufzählung genügt, die Unvollständigkeit des kritischen Verfahrens Fouillée's darzuthun. Manche Gattung ist nur durch ein System vertreten, in anderen werden verschiedene nicht zusammengehörige Systeme zusammengewürfelt. Am auffallendsten ist dies in der letzten Classe, wo alle katholischen, protestantischen und sonstigen christlichen Denker der Neuzeit einfach bei Seite gelassen werden und nur Secrétan, der bekannte Genfer Calvinist, zur Ehre gelangt, als Repräsentant jeglicher theologischer Moral zu gelten. Aber nicht nur unvollständig, sondern auch sehr ungerecht ist die Kritik des französischen Professors. Seine Darstellung der einzelnen Systeme ist wohl untadelhaft, den Quellen gemäß und in vielen Einzelfragen ausgezeichnet, aber sobald er zur eigentlichen Kritik übergeht, führt er gewöhnlich gegen Kantische, spiritualistische und theologische Moral den Kampf mit weit größerer Erbitterung und weit geringerer Nachsicht, als z. B. gegen Herbert Spencer und die Vertreter des Positivismus, weil er sich zu diesen mehr hingezogen fühlt und in der Ethik ebenfalls Evolutionist sein will, obschon er die crassen Widersprüche der Spencer'schen Theorie klar erkennt und in seiner eigenen Synthese zu vermeiden sucht.[6]) Das Endresultat seiner Kritik können wir kurz so zusammenfassen: er will weder Determinist noch Indeterminist sein! Den naturalistischen Determinismus verwirft er, weil er die Freiheitsidee, welche doch alle unseren bewußten Handlungen begleitet, zu einem leeren Worte herabwürdige. Hierin können wir ihm ohne Vorbehalt zustimmen, denn wenn unsere Handlungen immer mit unabwendbarer Naturnothwendigkeit auf bestimmte Motive erfolgen, so befindet sich der jedesmalige Zustand unseres Wollens in derselben Abhängigkeit von den auf uns einwirkenden Beweggründen, wie etwa die Quecksilbersäule im Baro-

1*

meter gegenüber dem größeren oder geringeren Luftdrucke. Da ferner unser jedesmalige psychologische Zustand nicht von uns hervorgebracht wird, sondern als die natürliche Folge einer langen Reihe von vorhergegangenen Zuständen betrachtet werden kann, so bleibt keine Möglichkeit übrig für irgend welche freie Selbstbestimmung unseres eigenen Ich.[7])

Fouillée will aber ein gewisses Maß von Freiheit dem menschlichen Willen erhalten wissen. Wir haben (sagt er) den Determinismus absolut nothwendig in der Wissenschaft, dagegen brauchen wir einen gewissen Indeterminismus zum praktischen Handeln. Eine Wissenschaft ist nicht möglich, wenn nicht alle ihre Objecte durch Gesetze bestimmt sind; aber eine wahre Handlung ist ebenfalls unmöglich, wenn Alles mechanisch bedingt ist und Nichts abhängt von unserem Wollen, von der uns leitenden Idee, von dem uns anregenden Gefühl und wenn wir uns überhaupt nicht als mithandelnd begreifen sollen an dem, was in der Zukunft als unser Werk gelten soll.[8]) Diesen Worten zu Folge wäre man geneigt, Fouillée als einen Vertheidiger der ethischen Selbstbestimmung zu betrachten, da ja diese keineswegs den wissenschaftlichen Determinismus ausschließt. Der letztere behauptet doch nur, daß jedes einzelne Factum in seiner Ursache und in seinem gesetzmäßigen Zusammenhange mit der übrigen Erscheinungswelt erkannt werden soll, während der sogenannte Indeterminismus von dem Grundsatze ausgeht, daß jede wirklich moralische Handlung in der freien Selbstbestimmung des Wollens ihre Ursache und Gesetzmäßigkeit findet. Zwischen diesen beiden Sätzen besteht kein Widerspruch, da sie auf ganz verschiedenen Gebieten zur Geltung kommen, der erstere auf dem des wissenschaftlichen Forschens, der zweite auf dem des praktischen Handelns. Man ist deßhalb mit Recht erstaunt, daß der französische Philosoph den ethischen Indeterminismus noch viel heftiger angreift, als den gewöhnlichen, groben Determinismus, der doch jegliche Moral unmöglich macht, und dieses Verfahren läßt sich nur durch den Irrthum enschuldigen, die sogenannte libertas indifferentiae hebe jegliche Gesetzmäßigkeit auf. Wirklich faßt sie Fouillée so auf, als ob wir durch sie uns einzig und allein deßhalb zum Handeln bestimmten, weil wir wollen, das heißt, fügt er spaßhaft hinzu, wir bestimmen uns, weil wir uns bestimmen, uns so zu bestimmen. Nachdem er die erwähnte libertas in diese tautologische Formel gebracht hat, erscheint sie ihm natürlich als ein absoluter und gänzlich unabhängiger Vorgang, dessen weitere Wirkungen vollständig unerklärlich und auch unverständlich bleiben. Schreibt man dem menschlichen Willen, so sagt er ungefähr, eine absolute Indifferenz zu, dann begreift man nicht, wie er überhaupt so vielfache, ihrer Natur nach verschiedene Handlungen zu vollbringen vermag; man erklärt eben nicht, warum eine unbedingte Indifferenz überhaupt zu differenziren beginne.[9])

Die angeführte Argumentation steht indessen auf sehr schwachen Füßen, und gewinnt nur dadurch den Anschein einer gewissen Stärke, daß der Verfasser den Indeterministen eine falsche Lehre zuschreibt, als ob Willensfreiheit eins sei mit Gesetzlosigkeit und grundlosem Handeln. Wenn aber Indeterminismus nichts Anderes besagt, als die Fähigkeit, sich nach eigener Wahl zum Handeln oder Nichthandeln zu bestimmen, so folgt daraus, daß der menschliche Wille gewisse, seiner Natur immanente Gesetze befolgen muß, und diese zu leugnen, ist den echten Vertheidigern der Willensfreiheit nie in den Sinn gekommen; sie haben im Gegentheil stets darauf hingewiesen, daß jedes Geschöpf in seiner Daseinsweise und in der Ausübung seiner Fähigkeiten an gewisse Bedingungen und Normen gebunden sein müsse, die es vom Schöpfer zugleich mit seiner Natur als gegeben erhält. Nun befindet sich aber unter diesen Fähigkeiten ebenfalls die Freiheit des menschlichen Willens, folglich muß auch sie sich nach gewissen allgemeinen Gesetzen bethätigen und kann nicht rein willkürlich und launenhaft verfahren. Wir sehen z. B., daß der Wille stets zur Glückseligkeit streben muß, stets das Gute, nie das Böse als solches wollen muß, nie zum Handeln übergehen kann, bevor ihm der Verstand nicht einen Gegenstand als begehrenswerth gezeigt hat u. s. w. Innerhalb dieser Grenzen, welche seiner Natur vom Schöpfer gezogen sind, besitzt er volle Freiheit zu handeln oder nicht zu handeln, sich zu diesem zu entschließen, oder auch zu etwas Anderem.

Es ist also Fouillée's Polemik gegen den uneigentlich sogenannten Determinismus um so schwerer zu begreifen, je schwächer die Argumente sind, mit welchen er ihn bekämpft und je näher er selbst ihm zu stehen scheint mit seiner Auffassung der menschlichen Freiheit. Er sagt wörtlich: »Freiheit sei die Fähigkeit, gewissen Beweggründen, welche von äußeren Gegenständen herrühren, das Gleichgewicht zu halten mit Hilfe eines andern Beweggrundes, den wir der Unabhängigkeit unseres eigenen Ich entnehmen«.[10]) Und dieser Definition fügt er noch folgende Erklärung bei »Wenn der innere Werth von Gegenständen, wie ihn mein Verstand erfaßt, allein meine Handlung bestimmt, so werde ich kein liberum arbitrium besitzen, da der Werth der Gegenstände unpersönlich ist und nach der Weise unpersönlicher Gesetze begriffen wird; wenn ich dagegen im Bewußtsein meiner Individualität selbst, d. h. des Subjectes, welches mein Ich ist, ein Motiv vorfinde und einen Beweggrund, stark genug, um den von äußeren Objecten herrührenden Motiven das Gleichgewicht zu halten, so ist die Handlung meinem Ich selbst und nicht dem Nicht-Ich zuzuschreiben, d. h. mit anderen Worten, die Persönlichkeit kommt zur Geltung anstatt der Unpersönlichkeit. Das liberum arbitrium ist folglich das Subject, welches dem Object entgegentritt als eine widerstandsfähige Kraft, welche sich ihres Widerstandes

bewußt ist; es ist das Ich, welches in sich selbst einen Beweggrund zum Handeln vorfindet und ihn selbst setzt, anstatt ihn von Außen her zu empfangen. Wir nehmen stets einen Beweggrund zum Handeln an, aber manchmal ist er im Bewußtsein des individuellen Subjectes vorhanden, manchmal im Percipiren der äußeren Objecte«.[11])

Wir hätten wohl an dieser Definition und ihrer langen Erklärung ziemlich viel auszusetzen, aber im Ganzen und Großen besagt sie ungefähr dasselbe, was auch die Indeterministen lehren, daß nämlich das menschliche Ich äußeren Beweggründen gegenüber seine Unabhängigkeit bewahren, ihnen entgegen handeln oder auch sein Handeln gänzlich unterlassen kann. In diesem Sinne könnte Fouillée ebenfalls den Anhängern der moralischen Selbstbestimmung beigezählt werden; seine Bekämpfung dieser Lehre würde nur auf einem sonderbaren Mißverständniß beruhen und seine vermeintliche Aussöhnung beider in der Ethik sich schroff gegenüberstehenden Ansichten würde etwa dasselbe bedeuten, was lange vor ihm der heilige Thomas klarer und schärfer ausgedrückt hatte: »proprium liberi arbitrii est electio«.

Wenn wir jedoch uns die Sache näher besehen, so besteht zwischen Fouillée's Anschauung und dem gewöhnlichen, christlichen Indeterminismus ein recht großer Unterschied. Für uns bedeutet Freiheit der Selbstbestimmung eine dem Willen angeborene Eigenschaft; der Wille selbst ist ein Seelenvermögen, das wohl gewisser leiblicher Vorbedingungen zu seiner Entwickelung und Bethätigung bedarf, aber keine Function eines sinnlichen Organs ist, sondern dessen Thätigkeit vielmehr einen rein psychischen Proceß darstellt. Fouillée dagegen hält ihn für einen rein sinnlichen Trieb, der, obwohl vollkommener, als die im Thiere oder anderen organischen Gebilden wirkenden Kräfte, doch derselben Herkunft, von ihnen nur dem Grade der Vollkommenheit nach, nicht aber im inneren Wesen verschieden ist. Der Verfasser ist ja in der Psychologie Monist und betrachtet jede psychische Erscheinung als die Kehr- oder Gegenseite eines physiologischen Vorganges. Wir müssen jedoch zum Lobe des Verfassers bemerken, daß er auch hierin bemüht ist, eine selbstständige Ansicht vorzutragen und dem Monismus nicht nur eine neue wissenschaftliche Grundlage zu geben, sondern ihn auch mit allen entgegengesetzten Weltanschauungen zu versöhnen. »Wir nehmen,« sagt er, »den Realismus der Naturalisten, Positivisten und Evolutionisten an und gleichzeitig auch den Idealismus der anderen Schulen, jedoch ohne ihren methaphysischen Dogmatismus.«[12]) Fürwahr, ein höchst interessantes Unternehmen, wenn wir bedenken, daß der Monismus unter den modernen antichristlichen Welttheorien nicht nur die meiste Ausbreitung hat, sondern auch den Anspruch erhebt, die allein wissenschaftliche zu sein.

Die Vertreter des heutigen Monismus gehen in zwei scharf geschiedene Richtungen auseinander, je nachdem sie mehr die leibliche oder die geistige Hälfte unserer Existenz hervorkehren und betonen. Beide Richtungen stimmen erstens darin überein, daß der gewöhnliche Materialismus, wie ihn früher ein Büchner, Vogt, Moleschott in ihren Werken zum Ausdruck brachten, sowohl in seinem Ausgangspunkte wie in seinen letzten Folgerungen grundfalsch sei, da Bewußtseinsthätigkeit sich nicht mit Hirnfunction identificiren lasse, noch ein Causalnexus bestehe zwischen körperlichen und psychischen Vorgängen. »Er verkennt« (bemerkt Wundt zutreffend), »daß der inneren Erfahrung vor aller äußeren die Priorität zukommt; daß die Objecte der Außenwelt Vorstellungen sind, die sich nach psychologischen Gesetzen in uns entwickelt haben, und daß vor Allem der Begriff der Materie ein gänzlich hypothetischer Begriff ist, welchen wir den Erscheinungen der Außenwelt unterlegen, um uns das wechselnde Spiel derselben erklärlich zu machen.« [13])

Es gibt noch ein Zweites, worin jene Philosophen zusammentreffen, darin nämlich, daß das Körperliche nicht die Wirkung des Geistigen sei, wie etwa transcendente Spiritualisten anzunehmen geneigt sind, sondern ein und dasselbe Sein, je nachdem es von Innen oder von Außen angeschaut wird; gleichsam zwei Aeußerungen eines und desselben Wesens, wie Höffding sagt, oder ein Gedanke, in zwei verschiedenen Sprachen ausgedrückt. [14]) Jedoch in der Beantwortung der Frage, wie wir uns das Nebeneinander beider Erscheinungswelten, der innern und äußern zu denken haben, gelangen beide Schulen zu ganz entgegengesetzten Resultaten. Die Engländer, besonders Herbert Spencer, mit dem in der Psychologie Bain, James Sully u. A. übereinstimmen, fangen bei der Kant-Laplace'schen Hypothese an, um nach mechanischen Gesetzen den Ursprung unseres Planeten und seine weitere Entwickelung bis zum Auftreten der ersten Organismen zu erklären. Da erst, zugleich mit der primitivsten Empfindung in den kaum wahrnehmbaren Zuckungen des allerersten Protoplasma, kommt auch die andere Weltseite oder Weltansicht (aspect heißt sie bei Bain) zur Geltung, als psychische Wirksamkeit, um von da an alle späteren Phasen der körperlichen Evolution im Thierreich zu begleiten, bis sie im Menschen ihren Höhepunkt erreicht. Das Merkwürdigste an dieser Hypothese ist die sonderbare Behauptung, daß die geistigen Erscheinungen unter einander in gar keinem Causalzusammenhange stehen sollen, kein vorausgehender Zustand den nachfolgenden bedinge, überhaupt kein Ich existire, sondern nur einzelne Empfindungen, Gedanken, Begierden, welche stets gewissen körperlichen Veränderungen anhaften, aber untereinander nur lose durch das Band der Association zusammengehalten werden. Wir können nie wissen,

weshalb dieser Gedanke vor jenem entstehe, oder auf ihn folge; wir können nur in der physischen Außenwelt oder Außenseite unseres Körpers die mechanisch gesetzmäßige Aufeinanderfolge der Erscheinungen darthuen, aber nicht den geistigen Zusammenhang unserer einzelnen psychischen Acte aufweisen.

Die deutschen Monisten, namentlich Wundt, beweisen dagegen viel größere Consequenz, wenn sie die einzelnen psychischen Zustände als eine unendliche, nach dem Gesetze der Causalität verknüpfte Reihe von Wirkungen und Folgen auffassen. Und auch darin unterscheiden sie sich zu ihrem Vortheil von den englischen Vertretern der Einslehre, daß sie die geistige Erscheinungswelt weiter ausdehnen, als die materielle. Während bei Spencer die jetzt existirende Welt die nothwendige Fortsetzung einer früheren ist und sich durch zwei Factoren vollständig erklären läßt, Materie und Bewegung,[15] betrachtet Wundt die geistige Welt als die ursprünglichere und »ihre Causalität als einen nie zu erschöpfenden, immer neue geistige Schöpfungen erzeugenden Proceß«, neben dem die mechanische, an die materielle Substanz gebundene Causalität, als »ein nicht im eigentlichen Sinne unendlicher« Causalverlauf erscheint, so daß der Mechanismus der Natur in Wahrheit nur ein Theil des allgemeinen Zusammenhanges geistiger Causalität ist.[16]

Man kann folglich das Verhältniß des englischen Monismus zum deutschen in Kürze etwa so bezeichnen. Bei Spencer besteht seit aller Ewigkeit eine Reihe materieller Welten, von denen eine auf die andere folgt, dem Causalitätsgesetz gemäß und mit Beibehaltung desselben Quantum von Materie und Energie. Jede von diesen Welten beginnt mit einem Urnebel, der sich mehr und mehr verdichtet, um dadurch in immer complicirteren physikalischen, chemischen und biologischen Erscheinungen zu differenziren. Sie alle sind nichts weiter als Zustände der Materie und Bewegung und lassen sich zur Genüge aus rein mechanischen Gesetzen erklären. Aber zugleich mit den biologischen Vorgängen treten auch psychische auf, die zwar von ihnen nicht hervorgebracht werden, sie aber dennoch, so lange Leben überhaupt auf Erden vorhanden sein wird, begleiten und gleichsam vervollständigen müssen. Warum diese neue Episode überhaupt stattfindet, erfahren wir nicht, sie ist nicht einmal nothwendig, da die materielle Entwickelung des Kosmos auch ohne dieses psychische Geleit sich vollziehen könnte. Wir können höchstens sagen, daß es dem unbekannten Absoluten, dem geheimnißvollen Hintergrund der Welt, so gefallen hat, dem mechanischen Verlauf des materiellen Weltbildungsprocesses, von Zeit zu Zeit, auf einzelnen Planeten, noch einen geistigen Widerschein, ein mentales Spiegelbild beizugesellen, ein ebenso kostspieliges als unnützes Ding, da es doch nichts schaffen kann, was den Untergang der Planeten zu überdauern bestimmt ist.[17]

Umgekehrt verhält sich die Sache bei Wundt. Er läßt es dahingestellt sein, ob die jetzige Welt einen Anfang gehabt hat,[18]) aber soviel steht ihm fest, daß die organische Entwickelung eine Vorstufe der geistigen bildet,[19]) die Natur Vorstufe des Geistes, also in ihrem eigenen Sein Selbstentwickelung des Geistes ist.[20]) Und während bei Spencer das Geistige mit dem Aufhören der materiellen Welt ebenfalls seinen Abschluß findet, bemüht sich Wundt nachzuweisen, daß das menschliche Wirken und Streben, besonders die Durchführung der sittlichen Ideale, in einer unendlichen Totalität, welche als Entfaltung des göttlichen Willens, nicht nur Weltgrund, sondern auch Weltzweck ist, seine weitere Fortsetzung und nothwendige Ergänzung findet.[21]) Da aber gleichzeitig das, »was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit sein soll, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen,«[22]) so laufen im Grunde beide Hypothesen auf Eins hinaus, nämlich ein unbekanntes x, bei Spencer das Absolute, bei Wundt der Geist genannt, welches in der actuellen Weltperiode, nach Außen physisch-mechanisch, nach Innen geistig bewußt, sich zu immer höheren Formen entwickelt. Es ist, nur in neuem Gewande, die alte Lehre Spinoza's von den zwei modi essendi der einen göttlichen Substanz, mit mehr oder weniger Geschick der modernen Naturanschauung angepaßt.

Hier greift nun Fouillée mit seiner einschneidenden und in diesem Falle ganz berechtigten Kritik ein und macht dem transcendenten Monismus, wie er ihn nennt, den zutreffenden Vorwurf, eigentlich keine Einheitslehre, sondern schlecht verhüllter Dualismus zu sein, also mit sich selbst in unauflösbarem Widerspruche zu stehen. Obgleich der Verfasser sich direct blos gegen die englischen Repräsentanten dieser Richtung wendet, so gilt doch Alles, was er vorbringt, auch von den deutschen, namentlich von Wundt. Sein Hauptargument ist Folgendes: Spencer und Bain betrachten nicht das Geistige als ein Product des Körperlichen, denn sonst wären sie Materialisten; sie behaupten vielmehr, das Körperliche könne nicht das Geistige hervorbringen, sondern sei mit ihm durch eine Art von präftabilirter Harmonie verknüpft. Hierbei halten sie jedoch die Materie für die Hauptsache, das Geistige aber für eine begleitende Nebenerscheinung. Die materiellen Vorgänge sind für sie primitive Phänomene, die geistigen nur einfache Epiphänomene. »Man erhält auf diese Weise einen Dualismus mit materialistischer Tendenz, wobei man nicht wagt zu behaupten, das Geistige sei das Körperliche, noch daß das Erstere durch das Zweite hervorgebracht werde, sondern man macht einfach das Geistige zu einem collateralen Anblick des Physischen, der aus sich selbst Nichts wirkt und keine Kraft besitzt. Das Geistige wird so zu etwas rein Abhängigem, ohne jedoch

in einem wahren Abhängigkeitsverhältniß zu einem allgemeinen und ursprünglichen Factor zu stehen.[23])

Auf dieses Hauptargument läßt Fouillée noch ein zweites folgen, welches nicht minder zutreffend ist und die Haltlosigkeit der monistischen Theorie einer Doppelseitigkeit oder einer zwiefachen Ansicht jeglichen Seins (wie Bain sich ausdrückt), in hellem Lichte erscheinen läßt. Der Verfasser sagt mit Recht, daß in dieser Lehre der Ursprung des Geistigen und seine Existenzweise gänzlich unerklärt bleiben. »Das Geistige ist weder ein selbstständiges Sein noch eine Wirkung oder ein Theil der Materie: was ist es also und woher stammt es? Man sagt, es sei eine hinzugekommene Ansicht, aber dann hätten wir den Kategorien des Aristoteles und des Kant noch eine neue hinzuzufügen, nämlich die der Ansichten (celle des aspects) Aber hier gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder existirt »die hinzugekommene Ansicht« (l'aspect surajouté) nicht überall, sondern blos bei lebenden Wesen oder selbst blos bei Thieren, und in diesem Falle ist das Geistige nur eine Verdoppelung einer gewissen Anzahl von mechanischen Erscheinungen; oder es ist im Gegentheil eine essentielle und allgemeine Ansicht, welche neben der körperlichen Ansicht stets parallel läuft, wie jede convexe Seite durch ihre concave ergänzt wird. Es gibt in diesem Falle überall Ansichten, auch wenn Niemand sie sieht, nemine aspiciente.«[24])

Welche von diesen beiden Erklärungsweisen man nun auch wählen mag, man verfällt stets, nach Fouillée, in unlösbare Widersprüche. Nimmt man die erstere, so erklärt man auf rein mechanische Weise, vermittelst Atomen, Bewegungen, anziehenden und abstoßenden Kräften u. s. w. die kosmischen Ereignisse bis zum Auftreten der ersten Lebensformen. Hier reicht die mechanische Erklärung nicht mehr aus. Beim Erscheinen des ersten Thieres erhält die bis dahin materiell sich entwickelnde Natur auf einmal ein zweites Antlitz, das geistige, nämlich Empfindungen, Gefühle u. s. w.; man weiß aber nicht recht, warum und woher? Wie konnte auf einmal, frägt der Verfasser, dem rein Unbewußten sich ein Strahl von Bewußtsein hinzufügen? Spencer erklärt dies nicht und vermag es umso weniger, als er das Bewußtsein für eine von der mechanischen Bewegung vollständig verschiedene Seinsform betrachtet. Der Gedanke läßt sich, ihm zu Folge nie aus mechanischer Bewegung ableiten, selbst wenn wir alle Bewegungen der Welt, nicht nur die vergangenen und gegenwärtigen, sondern sogar alle zukünftigen zu erkennen vermöchten.[25]) Nehmen wir dagegen die zweite von jenen beiden Hypothesen an, so stoßen wir auf noch größere Schwierigkeiten. Soll nämlich das Geistige seit allem Anfang her als Kehrseite der körperlichen Entwickelung vorhanden gewesen sein, so mußte es doch auf irgend eine Weise sich bethätigen. Nun findet man aber vor dem Auftreten der

ersten thierischen Organismen Nichts, was auch nur entfernt als »geistiges Phänomen« bezeichnet werden könnte. Es war also das geistige Antlitz der Natur vollständig unsichtbar oder in latentem Zustande. Sie begnügte sich nur, das körperliche zu zeigen. Sobald aber die ersten Zuckungen des thierischen Protoplasma stattfanden, fing sie an, auch das zweite oder geistige Antlitz zu zeigen. Leider hat Bain keinen Grund dafür angegeben und man begreift nicht, warum doch das Geistige auf einmal seinen latenten Zustand verließ und zum ersten, allerdings noch ungemein schwachen Empfinden überging. Und diese Entwickelung der psychischen Seite nahm beständig zu, je vollkommener die Organismen sich auf Erden gestalteten, ohne daß sich Bain Mühe gegeben hätte, dieses Wunder, ich sage nicht zu erklären, sondern wenigstens ein Bischen glaubwürdig zu machen. In der That behauptet er, daß sich das Psychische nicht aus dem Körperlichen erklären lasse; es ist also etwas Neues, das, ohne von der vorhergegangenen materiellen Causalreihe hervorgerufen worden zu sein, plötzlich auftritt und dieselbe begleitet. Eine Welttheorie indessen, die das Geistige neben dem Körperlichen als unerklärbar bestehen läßt, ist doch offenbarer Dualismus.

Diesem falschen oder auch transcendenten Monismus, wie er ihn nennt, will Fouillée einen wahren und immanenten gegenüberstellen, wozu die Ideenkräfte das geeignete Werkzeug hergeben sollen. Um die Grundelemente der geistigen Thätigkeit ausfindig zu machen, geht auch er, wie Spencer, bis auf die allerersten Lebenserscheinungen zurück; während aber der Letztere sich gerade über diesen Punkt sehr vorsichtig äußert und das Auftreten der einfachsten Bewußtseinsformen als etwas Unerklärliches betrachtet, hält Fouillée diese Zurückhaltung für unnöthig, da irgendein schwaches, dumpfes Empfinden immer dagewesen sei, als immanente Eigenschaft selbst der anorganischen Gebilde. Jedes Atom und in noch höherem Grade die aus Atomen zusammengesetzten Moleküle besäßen in diesem Falle ein gewisses Streben, und wo dieses vorhanden, bestehe schon die Grundlage für die Empfindungsthätigkeit; Empfindungen sollen sich dann zu Anschauungen, diese zu höheren Begriffen oder Ideen entwickeln.[26]) Der Parallelismus wäre demnach ziemlich vollständig durchgeführt und dieselbe Substanz würde von Anfang her nach Außen mechanische Bewegungen, nach Innen geistige Schwingungen ausführen, welche in der Form von einfachen Molekularbewegungen etwa als unbewußte oder halbbewußte Triebe gelten können, aber in der Gestalt von complicirten Nerven- und Gehirnfunctionen als hochentwickelte Ideen auftreten.[27]) Auf diese Weise glaubt Fouillée des mystischen Hintergrundes eines unbekannten x losgeworden zu sein, welcher in jeder Entwickelungslehre bis jetzt eine übermäßige Rolle gespielt hat und dafür einen klaren, wahrhaft einheitlichen

überall und stets von denselben mechanisch-psychischen Gesetzen beherrschten Monismus zu Stande gebracht zu haben.[28])

Die nothwendige Folge hievon müßte in der Ethik ein ganz gewöhnlicher, naturalistischer Determinismus sein, ohne jegliche Möglichkeit einer freien Selbstbestimmung. Da nun aber Fouillée gerade diese retten wollte, selbst auf die Gefahr hin, die logische Consequenz seines Systems zu opfern, so mußte er einen höchst feinen Kunstgriff ersinnen, zwei so unvereinbare Gegensätze wie mechanische Causalität und Willensfreiheit auszugleichen. In der That schreibt er der letzteren, wie schon erwähnt wurde, eine reelle Existenz zu. Der Mensch begreift und fühlt sich als freies Ich und besitzt in Folge dessen die Kraft, nicht nur äußeren Beweggründen zuwiderzuhandeln, sondern sich auch neue zu setzen, die von äußeren Einflüssen und inneren Trieben gänzlich unabhängig sind. Ist dies aber möglich, fragen wir ganz erstaunt, ohne das einheitliche Gefüge des Monismus zu durchbrechen? Kann aus blinden, sich mechanisch fortbewegenden Kräften eine selbstbewußte Thätigkeit entstehen, die stark genug ist, der ganzen Vergangenheit Trotz zu bieten, sie zu überwinden und gleichsam aufzuheben? Wie auch immer das Endresultat dieses Versuches ausfallen sollte, so viel konnte der Verfasser vorauswissen, daß sein System sich zu einem neuen Dualismus gestalten und er selbst in denselben Fehler verfallen mußte, den er so scharf bei Spencer und Wundt gerügt hatte. Diese beiden lassen das große Welträthsel unerklärt, warum zuerst materielle, dann auch psychische Erscheinungen auftreten, aber Fouillée, der Alles erklären will, sucht in der physischen Erscheinungswelt die Antecedentien des menschlichen, selbstbewußten Ich und glaubt sie in unbewußten oder halbbewußten Trieben zu finden, welche von aller Ewigkeit her in der Materie oder neben ihr thätig waren. Da ist doch einleuchtend, daß seine Einslehre sich nicht minder dualistisch ausnimmt als die seiner Vorgänger. Vor der Entstehung organischer Formen geschah Alles durch rein mechanische Kräfte; erst in der Pflanze und im Thiere regen sich unbewußte oder halbbewußte Triebe, die später im Menschen sich zu etwas ganz Neuem entwickeln, zur selbstbewußten Freiheitsidee. Da steht nun Fouillée vor demselben Dilemma, an welchem bisher jeder Monismus seiner Ansicht nach zu Schanden geworden ist. Entweder war das Geistige immer vorhanden, fing aber viel später an, sich zu bethätigen oder es existirte nicht als ein Ursprüngliches, sondern wurde erst im Laufe der Zeiten durch mechanische Causalität hervorgebracht. Im ersten Falle erfahren wir nicht, warum es auf einmal Lust verspürte, zur That überzugehen; im zweiten müssen wir mit der gewöhnlichen materialistischen Hypothese Vorlieb nehmen, die doch von allen Monisten als widersinnig zurückgewiesen wird. Auch

Fouillée vermag sich nicht mit ihr zu befreunden, muß folglich trotz allen Sträubens auf die erste Möglichkeit zurückgreifen, die, wie er selbst öfters dargelegt hat, einem widerspruchsvollen Dualismus die Thüre öffnet. Daß dies aber im höchsten Grade auch von seinem neuen verbesserten Monismus gilt, läßt sich mit seinen eigenen Worten beweisen.

Nachdem er nämlich an der Hand der Darwin'schen Entwickelungstheorie versucht hat, zu erklären, wie die Natur bei Hervorbringung aller Lebensformen, auch der höchsten, sich rein mechanischer Gesetze bedient habe, ohne irgend einem bestimmten Ziele, auch nicht der Glückseligkeit zuzustreben, fährt er in folgender Weise fort: »Setzen wir nun aber den Fall, daß zu einer gewissen Zeit Wesen geboren werden, welche das Gute fühlen und denken und ihre Fortdauer sich ebenso klar als Zweck vorstellen, als selbst Darwin es nicht besser thun könnte, und außerdem ihres absichtlichen Kampfes um's Leben bewußt sind: werden solche von Bewußtsein begleitete Gehirne nicht anderen überlegen sein? Jedenfalls! Wenn der Mechanismus dazu gelangt, sich zur verständigen Endursache zu machen (finalité intelligente), so gewinnt er einen Hauptvortheil im Kampfe ums Leben, beziehungsweise um die Vervollkommnung des Lebens in allen seinen Formen. In dieser Hinsicht wird das Bewußtsein zu einem Hauptfactor in der Durchführung der natürlichen Zuchtwahl. Hieraus aber folgt, daß das Bewußtsein beim Menschen ein Mittel ist, seine Ideale (les idéaux) zu verwirklichen, die ohne dasselbe einfache Ideale geblieben wären oder nur durch einen glücklichen Zufall zur That gelangt wären.[29]) Indem ich das Ideal meiner möglichen und begehrenswerthen Freiheit begreife, wird diese Idee zu einem Endzweck und reagirt auf den Mechanismus, welcher vorher sich in geradliniger Nothwendigkeit fortbewegte; die Idee ändert seine Richtung, macht ihn biegsamer und bringt ihn der Freiheit näher. Mit einem Worte, das Bewußtsein ist eine Kraft, welche sich nach Außen hin objectivirt (une force d'objectivation extérieure). Will man es mit einem Lichte vergleichen, das eine Maschine erleuchtet, so müssen wir uns eine Maschine vorstellen, in der das Licht auf eine sensible Daguerrotypplatte fallen und dort chemische Veränderungen hervorrufen würde, die später in sichtbare Bewegung umgesetzt, stark genug wären, die Richtung der Maschine zu verändern. So sehen wir im Grove'schen Apparat einen Lichtstrahl hintereinander chemische Wirkung, Wärme, Elektricität, Magnetismus hervorbringen und zuletzt die Nadel auf dem Zeigerblatte in Bewegung setzen.«[30])

Wie auch Fouillée sich diese sonderbare Existenz und Wirksamkeit von Ideen außerhalb irgend eines Bewußtseins vorstellen mag, eins wird er wohl unbedingt zugeben, daß sie erst dann zu wirklichen Kräften werden,

wenn sie im menschlichen Geiste sich widerspiegeln. Das heißt doch mit anderen Worten, sie waren vorher eigentlich nicht da. Oder wie sollen wir anders seine Worte deuten, daß mit dem Erscheinen des Menschen der Mechanismus zur verständigen Endursache wird? Es gab demnach früher keine Endursachen, folglich auch keine Ideen. War aber die ursprüngliche Weltentwickelung rein mechanisch und schlug dann plötzlich in ihr Gegentheil um, nämlich in bewußte, vernünftigen Endzwecken gehorchende Handlungen, so haben wir etwas ganz Neues, das sich aus dem Vorhergehenden nicht erklären läßt, folglich einen regelrechten Dualismus. Umsonst versichert Fouillée, die Ideen seien immer dagewesen, denn wollten wir auch dies zugeben, so ist doch die finalité intelligente etwas ganz Neues. Zwischen ihr und der Vergangenheit besteht keine Verbindung. Ehe sie erschien, war Alles unbewußte, zwecklose, mechanische Causalität; seitdem sie da ist, existiren selbstbewußte, frei handelnde Organismen, von denen jeder sein Licht, d. h. sein Bewegungsprincip (um beim Gleichniß zu verbleiben) in sich trägt. Es sind zwei scharf geschiedene Welten, kein Weg führt von der einen hinüber zur anderen. In der materiell-mechanischen Evolution vermögen wir kein Moment ausfindig zu machen, welches die spätere psychische Causalreihe vorbereitete, geschweige denn erforderte. Die dualistische Spaltung ist vollkommen.

Allerdings hat Fouillée Recht mit seiner Behauptung, »daß eine universelle Evolution nicht wahrhaft universell zu sein vermag ohne das psychische Element; daß sie folglich weder stattfindet, noch sich zur Genüge erklären läßt ohne Fühlen, Begehren und Denken.«[31]) Auch dies ist zutreffend, wenn er sagt: »Die geistigen Zustände sind also für den Philosophen ebenso wirksame Factoren der Entwickelung, als die rein mechanischen, welche der Physiker allein berücksichtigt. Der Strom der Erscheinungen ergießt sich nicht in blos materiellen Wogen, welche jedes Element geistiger Ordnung ausschließen würden.« Alles dies können wir zugeben, wenn aber der Verfasser hinzusetzt: »die psychischen Elemente haben seit Anfang her in einer rudimentären Form existirt, aber die weitere Entwickelung läßt sie immer klarer an's Licht treten in ihrer fortschreitenden Zusammenziehung und Verknüpfung«[32]), so hat er dafür nicht den geringsten Beweis beigebracht und wir können diese sonderbare Meinung auf sich beruhen lassen.

Wir sehen, daß Fouillée beim besten Willen nicht vermocht hat, die Widersprüche des Monismus aufzuheben; er hat den Gegensatz zwischen psychischer und mechanischer Causalität bestehen lassen, anstatt beide in einem höheren Begriffe, dem der schöpferischen Causalität Gottes, zu versöhnen. Zwar glaubt er jede Schwierigkeit beseitigt zu haben durch die höchst

paradoxale Bemerkung, es gebe weder Subject noch Object, weder eine äußere noch innere Seite am Weltphänomen: »Zwischen unserer inneren Erfahrung und den von uns objectivirten Erscheinungen, welche wir äußere nennen, besteht der eigentliche Unterschied darin, daß wir daswirklich Eine mit seinen vielfachen Eigenschaften auf verschiedenen Wegen wahrnehmen und daſs diese Wahrnehmung sich dem Grade nach verschieden gestaltet, je nachdem sie mehr oder weniger vollständig ist.« So Fouillée.[33]) Allein die Beispiele, welche er für seine Ansicht beibringt, sind wenig überzeugend, so unter Anderen das von einer schwingenden Platte, welche gleichzeitig dreifache Empfindungen in uns hervorrufen kann, nämlich hörbare Töne, fühlbare Erschütterungen und sichtbare Schwingungen. Ich glaube, der Verfasser schließt hieraus mit Unrecht, daß wir denselben reellen Vorgang nur theilweise mit jedem der in Frage kommenden Sinne wahrnehmen, denn das Ohr vernimmt eben Luftschwingungen, das Auge Aethervibrationen, der Tastsinn Erschütterungen der Haut, welche durch unmittelbare Berührung des in Bewegungen versetzten Gegenstandes entstehen. Wir können demnach nicht behaupten, daß wir denselben Vorgang gleichsam stückweise kennen lernen, je nachdem wir diesen oder jenen Sinn zu Hilfe nehmen, sondern es sind drei verschiedene Vorgänge, die wohl eine und dieselbe Ursache haben können, aber in drei besonderen Medien verlaufen und drei scharf abgegrenzten Wirkungskreisen angehören. Ich übergehe jedoch diese Kleinigkeit und komme zur Hauptsache. »Nehmen wir nun an (fährt der Verfasser weiter fort), daß durch eine wunderbare Organisation außer unseren Augen die Natur uns noch einen ungewöhnlich starken mikroskopischen Apparat verliehen hätte, vermittelst dessen wir in unserem plötzlich durchsichtig gewordenen Gehirn bis in seine letzten Moleküle hineinzuschauen und zu lesen vermöchten. Da würden wir zur selben Zeit mit einer Tonempfindung auch die betreffenden Nervenschwingungen sehen und uns überzeugen, wie der Tanz der Hirnatome stets dem Tanze der Luftatome entspricht; wir würden jeden Klang nicht nur hören, sondern zugleich auch als Wellenbewegung in unserem Gehirn erblicken. Fügen wir nun zu dieser außerordentlichen Organisation noch einen Hörapparat hinzu, der nicht weniger vollkommen als jener optische, unser Ohr in ein wunderbar mächtiges Mikrophon verwandelte, so daß wir im Stande wären, zu vernehmen, wie Töne in unserem Gehirn entstehen durch den gegenseitigen Anstoß der Moleküle. In diesem Fall würden wir die Moleküle beständig schwingen hören; es würde jede durch den Anblick eines Gegenstandes hervorgerufene Hirnschwingung vermittelst des cerebralen Mikroskops als Schwingung gesehen und gleichzeitig durch das cerebrale Mikrophon auch als Schwingung gehört werden.«[34])

Der Verfasser führt dieses phantastische Bild noch weiter aus, um zuletzt mit folgender Behauptung zu schließen: »In seiner gegenwärtigen Form ist das bewußte Subject nicht im Stande, ein und dasselbe Ereigniß gleichzeitig auf verschiedene Weise zu erfassen; zwar ist das Gefühl über unseren ganzen Körper verbreitet, allein die Bewegungen der Außenwelt, welche unseren Tastsinn erregen, afficiren nicht nothwendig die übrigen Sinne, weil diese localisirt und gleichsam intermittirend thätig sind. Die Sache würde aber sich ganz anders ausnehmen, wenn jeder von unseren Sinnen beständig die übrigen in seiner Begleitung hätte und jedes Object in Folge dessen gleichzeitig alle Sinnesempfindungen hervorbrächte.« [35])

Daß ein so feiner Kopf, wie Herr Fouillée, allen Ernstes glauben kann, hiemit den Unterschied zwischen Subject und Object aufgehoben zu haben, vermag ich nicht zu begreifen. Denn gesetzt auch, ein so wunderbares Geschöpf existirte leibhaftig, so würde es sich doch seinen Empfindungen und Gefühlen ebenso gegenüberstellen, als wie andere gewöhnliche Menschen, die nur fünf beschränkte Sinne zu ihrer Verfügung haben. Es würde ebenso, wie wir, von sich aussagen: ich empfinde, ich fühle, ich begehre, ich denke. Wo aber ein Ich sich seinen Zuständen oder Handlungen gegenüberstellt, bleibt der alte Gegensatz von Subject und Object in aller Kraft bestehen. Es würde daran auch der Umstand nichts ändern, wenn wir z. B. die Schwingungen unserer Hirnmoleküle zu hören vermöchten Wir würden dann entweder nur diese oder noch dazu die Luftschwingungen hören. In beiden Fällen gäbe es stets ein hörendes Ich und gehörte Töne. Daß dagegen Hören und Ton dasselbe sein könnten, hat Fouillée nicht erwiesen, und noch weniger, daß alle von einem Gegenstande herrührenden Empfindungen und er selbst noch obendrein nur ein und dasselbe Wesen sein sollen. Und doch kam es hierauf am meisten an. Denn sobald es weder Subject noch Object, weder Inneres noch Aeußeres mehr gibt, ist es unstatthaft, von schwingenden Platten, Gehirnbewegungen u. dergl. zu reden. Wir müßten uns vollständig Eins fühlen nicht nur mit der Platte und ihren Schwingungen, sondern auch mit den durch sie hervorgerufenen Gefühlen; in diesem Falle hätten wir wohl einen Monismus, aber er wäre gleich Null oder Nichts. »In der That,« sagt Fouillée, »ist für uns Alles objectiv oder subjectiv, je nach dem Gesichtspunkte; dieselbe Reihe von Erscheinungen, verschiedenartig geordnet oder zusammengestellt, wird Object oder Subject. Was ist z. B. in unserem Bewußtsein der Gegenstand, den wir Feuer nennen? Das Object Feuer ist für uns eine Summe von Sehempfindungen, Tastempfindungen u. s. w.; es ist ein ganzer Complex, den wir aus unserem Inneren nach Außen versetzen, als Antecedens unserer Wärme-Empfindung. Die Wärme-Empfindung ist ein Aus-

zug (extrait) aus diesem ganzen Complex, ein Auszug, der deshalb mit Subjectivität behaftet ist, weil wir ihn in keine klare und unterscheidbare Association mit der Bewegung zu bringen vermögen. Auf diese Weise besteht in unserem Bewußtsein eine Grundidentität zwischen subjectiven Gefühlen und vorgestellten Objecten; das Object »Feuer« und das Gefühl »Wärme« sind im Bewußtsein eine und dieselbe Sache, nur verknüpft mit verschiedenen Associationen.«[36])

Sollen diese Worte überhaupt einen vernünftigen Sinn haben, so können sie nichts Anderes besagen, als daß Empfindungen nichts weiter sind als Bewegungen oder Schwingungen, die »ein imaginärer Beobachter«[37]) unter der Form von localen Veränderungen in unserem Gehirn wahrnehmen würde. Da indessen der Verfasser selbst zugibt, daß auch dieser Beobachter nur äußere Vorgänge sehen könnte, die wahre Wirklichkeit dagegen, unser Schmerz und unsere Freude, ihm vollständig unzugänglich bleiben würden,[38]) so gesteht er stillschweigend ein, man könne auf diesem Wege zu keinem wahren Monismus gelangen. Wirklich geben die langen Ausführungen des Verfassers, auf die er so viel Geist und Einbildungskraft verschwendet hat, nur das magere Resultat, daß jeder Gegenstand in unserem Organismus verschiedenartige Sinnesempfindungen hervorzurufen vermag und jede Empfindung von gewissen Veränderungen in unserem Nervensystem begleitet ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß Bewegung und Empfindung, Subject und Object, psychische und mechanische Eigenschaften identisch sind. Sogar der von Fouillée fingirte Beobachter könnte dies nicht zugeben, sondern müßte im Gegentheil zu einem vollkommenen Dualismus gelangen. Zwar hat der Verfasser nicht hinreichend angedeutet, wie wir uns diesen Weltbeobachter vorzustellen haben, wir können jedoch seinen Gedanken weiter ausspinnen und hoffen, er wird alle Ursache haben, mit unserer Ergänzung zufrieden zu sein. Das Weltproblem nämlich, welches seit den Eleaten und seit Plato alle großen Denker beschäftigte, läßt sich in die einfache Frage fassen: Liegt der Vielheit der Erscheinungen ein einheitliches Wesen zu Grunde? Alle monistischen Versuche, diese Frage zu beantworten, scheiterten an der Unmöglichkeit, die psychische und die mechanische Causalreihe gegenseitig zu verknüpfen und unter eine höhere Einheit zu bringen. Der neuere Monismus, wie wir gesehen haben, läßt beide unerklärt nebeneinander bestehen. Sollen wir nun durchaus einen außerweltlichen Beobachter zu Hilfe rufen, um das Problem zu lösen, so würde er, was Fouillée vergessen hat hervorzuheben, erstens selbstbewußt sein müssen, d. h. sich von Allem, was er nicht selbst ist, unterscheiden; zweitens nichts mit unserer Welt gemeinsam haben, also nichts Körperliches noch Psychisches an sich vorfinden, überhaupt diesen Gegensatz gar nicht kennen. Gesetzt nun, ein solcher reiner Geist

wollte unsere Welt kennen lernen. Er würde also, der Fouillee'schen Hypothese gemäß, jede Naturerscheinung als eine Art mechanischer Bewegung auffassen und nach einiger Zeit zu dem Schluße gelangen, daß alle Kräfte, die im Weltall ihr Spiel treiben, sich auf Bewegung, alle das Weltganze zusammensetzenden Substanzen sich auf ein gemeinschaftliches Substrat von Materie und Aether zurückführen lassen. Wenn er nun neben einem brennenden Feuer plötzlich ein unbekanntes Wesen, Mensch genannt, erblickte, so würde er zuerst die Beobachtung machen, daß so oft jenes Wesen seine Augen dem Feuer zuwendet, auf der Netzhaut und im Sehpurpur gewisse Veränderungen eintreten und ihnen stets eigenthümliche Bewegungen im Sehnerv und in der Hirnsubstanz folgen. Er würde ferner jenen Menschen die Innenflächen seiner Hände gegen das Feuer ausstrecken sehen und wieder gewisse kleine Schwingungen wahrnehmen, zuerst in der Haut, dann in den darunter liegenden Nervenenden, später in entfernteren Nervensträngen, zuletzt im Rückenmark und im Gehirn. Diese würden von leichten Muskel- und Hautbewegungen im Gesicht und den zunächst liegenden Körpertheilen begleitet sein. Bis jetzt hätte der zuschauende Geist lauter mechanische Bewegungen vor sich, deren Causalnexus er klar einsehen würde. Er müßte sich sagen, daß das Feuer eine besondere Art von Bewegung sei, welche vermittelst Luft- und Aetherschwingungen sich den Nerven mittheilte, dort in neue Bewegung umgestaltet und zuletzt in Muskel- und Hautbewegungen umgesetzt werde.

Wenn nun aber der Mensch das niedergebrannte Feuer zusammenschürte, mehrere Holzscheite hineinwürfe, dabei auf einmal seine rechte Hand mit der Gluth in Berührung brächte, sie hastig zurückzöge und unter sonderbaren Verzerrungen der Gesichtsmuskeln, heftig schüttelte, so würde jener zuschauende Geist den causalen Zusammenhang dieser Vorgänge zum Theil gar nicht, zum Theil falsch verstehen. Vielleicht wäre er geneigt dem Feuer zweckmäßiges Handeln zuzuschreiben, weil es sich immer neue Nahrung zuführe, könnte aber nicht begreifen, warum es nicht direct die nebenanliegenden Holzstücke in Bewegung setze. Ganz unverständlich bliebe ihm das Zurückziehen der Hand aus dem Feuer und das heftige Schütteln, selbst wenn er mit seinem imaginären Mikroskop schnellere Schwingungen im Nervensystem des Menschen wahrnähme. Er wäre außer Stande, den Zusammenhang dieser Vorgänge klar zu erfassen und wollte er hiermit seine Beobachtungen abschließen, so bliebe er himmelweit von der wahren Erkenntniß der Dinge entfernt. Er würde erst dann seine Meinung ändern, wenn er Zeuge wäre, wie der Mensch später das Feuer auslöschte, an einem anderen Orte von Neuem entzündete und verschiedenen Handlungen dienstbar machte, die von ihm selbst ausgingen. In diesem Falle

würde er die Zweckmäßigkeit aus dem Feuer in den Menschen verlegen, aber auch dann würde er in demselben nur Nerven- und Muskelbewegungen gewahr werden, Gefühle und Gedanken würde er nicht sehen können. Um das Innere des menschlichen Wesens zu erfassen und gleichsam hinter die Coulissen zu schauen, müßte er selbst mit einem fühlenden Körper ausgestattet sein; aber diese Möglichkeit ist in der Fouillée'schen Hypothese ausgeschlossen. Er müßte sich folglich mit dem allgemeinen Ergebniß zufrieden geben, daß auf der Erdoberfläche unter einer zahllosen Menge von Atomengruppen, die höchst complicirte und verschiedenartige Schwingungen ausführen, gewisse Wesen existiren, welche zum Theil an diesen Schwingungen Theil nehmen und von ihnen erregt werden, daß aber außerdem von ihnen unerklärliche Bewegungen ausgehen, welche bestimmten Zielen zustreben und jene anderen Atomenschwingungen theils aufheben, theils sich dienstbar machen. Vielleicht wäre er geneigt, diesem Wesen Denkfähigkeit und selbstständiges Wollen zuzuschreiben, bliebe aber hierüber im Unklaren, so lange es ihm nicht gelänge, mit diesem Wesen in directen geistigen Verkehr zu treten.

Es ist hier unmöglich, alle weiteren Widersprüche zu erörtern, in die sich Fouillée verwickelt. Daß Empfindungen, Begierden, Ideen ebensolche Kräfte seien, wie Luft- oder Aetherschwingungen, und daß alle auf gleiche Weise, sowohl innerlich als äußerlich angeschaut werden können, ist eine zu starke Zumuthung an den gesunden Menschenverstand. Den Vergleich eines Gedankens mit einem Lichtstrahl kann man als poetische Metapher gelten lassen, Jedermann wird aber die metaphysischen Consequenzen zurückweisen, die aus dieser Metapher gezogen werden sollten. Und so müssen wir diesen neuesten Versuch, den Monismus mit den Grundgesetzen des menschlichen Denkens, den Postulaten der Erfahrung und den Resultaten der Wissenschaft in Einklang zu bringen, als gänzlich verfehlt bezeichnen, nicht als ob es dem gelehrten Schriftsteller an Talent, philosophischer Bildung und dialektischer Gewandtheit gebräche, im Gegentheil besitzt er davon so viel, daß es uns wirklich leid thut, so bedeutende Gaben auf ein ganz erfolgloses Unternehmen so beharrlich verwendet zu sehen. Nicht seine Schuld war es, wenn der Versuch mißlang; er hat Alles gethan, was in seinen Kräften lag. Aber was einem Spinoza, einem Schelling, einem Schopenhauer, einem Wundt nicht geglückt ist, die Gegensätze zwischen Subject und Object, Freiheit und Mechanismus, Individualität und Substanz, Geist und Materie in einer höheren Identitätsformel aufzuheben, wird auch fernerhin keinem Sterblichen gelingen, weil sie eben in der Wirklichkeit der Dinge begründet sind und nicht subjective Anschauungsweisen, sondern vom Schöpferwillen gesetzte Wesenheiten sind.

Aber noch mehr als an den erwähnten Widersprüchen scheitert jeder Monismus an der ethischen Lebensaufgabe, die er der Menschheit nothwendigerweise stellen muß. Ein philosophisches System ohne Ethik wäre ein Unding und ganz mit Recht hat Spinoza das seine Ethica benannt. Jede Metaphysik findet ihren Abschluß und zugleich ihren Prüfstein auf dem Gebiete der Moral. Dort ist sie gezwungen, ihre Rechenprobe zu bestehen. Werfen wir noch einen Blick auf das ethische Problem bei Fouillée, dessen Lösung unser Geschlecht alle seine Kräfte zu widmen gewillt ist.

Wir haben gesehen, daß bei ihm, wie in jedem neueren Monismus, eine mechanisch bewegte, lebens- und bewußtlose Welt eine neue Gattung von Geschöpfen hervorbringt, welche sich als bewußte, denkende, freie Wesen fühlen und in ihrer Gesammtheit sich ein Ziel setzen sollen, welches die Welt vorher nicht verfolgte. Eine zwecklose Welt soll zu einer zielbewußten werden, indem sie in ihren vollkommensten Vertretern nicht nur die Idee des höchsten Glückes kennen lernt, sondern sich auch die Mittel schafft, dieselbe zu verwirklichen. Fürwahr, eine edle und hehre Aufgabe. Soll aber der Mensch sie wirklich erfassen und zu ihrer Lösung schreiten, so muß er doch vor Allem sich als denkendes Wesen fühlen. Das folgt nun aber aus dem Fouillée'schen Systeme gar nicht. Der Verfasser betrachtet die Gedanken überhaupt, folglich auch die von ihm so hoch gepriesenen Ideen, nicht als Thaten einer geistigen Substanz, sondern als Schwingungen, die den Weltenraum ebenso anfüllen, wie etwa die Oscillationen des Aethers oder einer ähnlichen imponderablen Masse. Zwar erscheinen sie gewöhnlich als Nerven- und Hirnbewegungen, aber sie könnten ebenso gut auch ohne irgend einen Organismus vor sich gehen, da Aeußeres und Inneres eigentlich gar nicht für Fouillée existiren. Wer darf da eigentlich von sich behaupten, daß er denke? In der Fouillée'schen Welt kann es unzählige Ichgedanken, aber kein wirkliches, substantielles Ich geben. Gewisse Hirnbewegungen sollen Ichgedanken sein, andere können Ton- und Sehempfindungen, noch andere Hunger- und Durstgefühle sein. Kann aus Ihnen eine wahre Persönlichkeit entstehen? Der französische Philosoph glaubt, daß die in den verschiedenen Theilen unseres Körpers zerstreuten Empfindungen zu einem einzigen Bewußtsein sich vereinigen können; etwa wie auf demselben Blatte mehrere Thautropfen zu einem größeren zusammenfließen, der dieselbe Form behält und denselben Himmel widerspiegelt, so könnten vielleicht alle Gedanken und alle Willensäußerungen in eine einzige zusammenschmelzen und dasselbe Ideal zurückstrahlen.[39]) Dann wäre, meint der Verfasser, »der Traum der Liebe« verwirklicht, der höchste Endzweck, den eine mechanische Welt, nachdem sie einmal vernünftig geworden, durch ihre selbstbewußten Vertreter verfolgen und erreichen könnte.

Gesetzt nun, alle die Unmöglichkeiten, von denen Herr Fouillée träumt, wären zu Stande gekommen und zahllose Empfindungen in einem menschlichen Organismus glücklich zu einem großen, selbstbewußten Ichgedanken vereinigt, so bliebe immer die Frage offen, ob dies collective Ich (eine geistige Substanz wäre es nicht) das zu leisten vermöchte, was Fouillée von ihm erwartet. Nehmen wir an, ein junger Materialist, es gibt deren so viele im heutigen Frankreich, würde zu Herrn Fouillée in die Schule gehen und dieser ihm die Verwirklichung seiner Ideen als Lebensaufgabe anpreisen. Der junge Mann ist vollständiger Materialist, betrachtet seinen Körper als kunstvollen Mechanismus und seinen Geist als die Summe gewisser materieller Producte, welche von jenem Apparat hervorgebracht werden. Alle übersinnlichen Gedanken hält er für trügerischen Schein, welcher der Materie ebenso nothwendig anhaftet, wie der Regenbogen den niederströmenden Regentropfen. Da sagt ihm sein Lehrer: Du hast vollständig Recht, aber du bist erst am Anfange deiner Entwickelung. Wohl bist du ein Erzeugniß mechanischer Causalität und deine edelsten Gefühle sind nichts als materielle Schwingungen, aber du vermagst sie zu selbstständigen Wirklichkeiten zu machen, sobald du an sie glaubst und sie als solche behandelst. »Wenn du die moralische Freiheit denkst, wenn du sie wünschest und liebst, so bist du ohne Zweifel wirklich frei.«[10]) Heißt das nicht, einem Jungen, der seine Hand nach einem Regenbogen ausstreckt, zurufen: Laufe nur ihm nach, du wirst ihn sicher erfassen. Wenn uns aber der Schüler (die Jungen sind oft gescheidter als die Alten) entgegnete: Ich habe keinen freien Willen und will mir auch keinen verschaffen, weil er mir zu nichts nützen würde. Ich lebe in einer blinden Welt ohne Gott und Vorsehung, in einer Welt, die seit Ewigkeit ihren mechanischen Kreislauf vollbringt. Einem Zufall verdanke ich mein Dasein und durch einen Zufall, oder wenn du den Ausdruck vorziehst, durch mechanische Causalität, wird sich mein Ich nach meinem Tode wiederum in kleine, unbewußte Schwingungen auflösen. Gib mir die Unsterblichkeit und ich will mich zur freien That bequemen. Aber diese trostbringende Idee, du hast sie nebst vielen anderen aus deinem System, als ob sie mit der Wissenschaft unverträglich wäre, gestrichen. Ich habe also keine Verpflichtung, irgend einem Ideal nachzustreben, nachdem du erklärt hast, der freie Wille, das höchste Gut, die absolute Pflicht seien drei Hypothesen, von denen jede für sich unhaltbar und alle drei zugleich noch weniger annehmbar sind.[11]) Lieber will ich zum reinen, consequenten Materialismus zurückgreifen, denn sein Sinn ist klarer, seine Aufgabe leichter. Er lehrt mich, daß ich nur Materie bin und nur zu genießen brauche, so lange ich lebe. Das ist verständlich und ohne große Mühe in's Werk zu setzen. In deiner Welt dagegen müßte ich mich abquälen, als ob es einen persönlichen

Gott, einen moralischen Endzweck, eine höchste Glückseligkeit gäbe; da aber deiner Lehre gemäß diese Dinge eigentlich nicht existiren, so würde auch die Freiheit des Willens, selbst wenn ich sie mir zu schaffen vermöchte, für mich nicht nur nutzlos, sondern im höchsten Grade unerträglich sein. Der in der Wüste verschmachtende Pilger wird einem in der Ferne glänzenden See, so lange er ihn für keine Fata morgana hält, mit Aufgebot seiner letzten Kräfte zueilen; ich dagegen bin von vorn herein sicher, daß keinem Ideal eine Wirklichkeit entspricht. Du heißest mich sie schaffen! Aber wo sollte ich Kraft und Selbstverleugnung hernehmen, ein Ding zu Stande zu bringen, das näher betrachtet doch auch nur eitel Trug sein würde. Denn jedes Ideal bleibt ja im Grunde stets eine Nervenschwingung.

Ich glaube nicht, daß Fouillée zur Beruhigung seines entmuthigten Schülers viel Tröstliches vorbringen könnte. Er sagt wohl einmal stolz: Je pense, donc je deviens![42]), womit er Cartesius' bekannte Worte verbessern und ersetzen will. Jedoch mit Unrecht. Denn Cartesius' berühmter Ausspruch: Cogito ergo sum hat einen klaren und tiefen Sinn. Er besagt nichts Anderes, als daß mein Denken mir meine geistige Substanzialität verbürgt. Fouillée's Formel ist dagegen zweideutig, folglich unbrauchbar. Was kann ich durch den Gedanken werden? Alles und Nichts! Alles, indem mein Geist eine gewisse Aehnlichkeit des gedachten Gegenstandes, ein Bild von ihm in sich aufnimmt, aber dessenungeachtet werde ich nichts Neues, da ich immer bleibe, was ich bin, nämlich eine menschliche Natur. Im praktischen Handeln kann der Mensch allerdings ein anderer werden, indem er Eigenschaften gewinnt, die er vorher nicht besaß, Fähigkeiten entwickelt, die früher in ihm schlummerten. Er kann fleißig, gut, gerecht, verständig werden. Aber auch dieses Werden hat seine bestimmten Grenzen in der menschlichen Natur; wäre diese nicht zum vernünftigen Denken, zum freien Handeln u. s. w. angelegt, so würde der Mensch nie ein vernünftiges, freies Wesen werden können. Fouillée ist jedoch in der sonderbaren Täuschung befangen, der Mensch könne Alles verwirklichen, wovon es überhaupt Ideen gibt. Das ist von seinem Standpunkte aus erklärlich. Wenn ich durch das bloße Denken der Freiheit frei bin, warum sollte mir dasselbe nicht auch mit andern Ideen gelingen. Ich brauche nur die Idee der Unsterblichkeit zu haben, um unsterblich zu sein. Ich könnte ebenfalls Gott sein oder wenigstens Gott werden aus demselben Grunde. Auch dies gibt der französische Schriftsteller unbedingt zu. In einem seiner letzten Werke: »Die Zukunft der Metaphysik«, nachdem er alle Gottesbeweise zurückgewiesen hat, kommt er zu folgendem merkwürdigen Schlusse: »In diesen großen Fragen, welche nicht weniger die Moral, als die Metaphysik berühren, müssen wir mehr als je alles voreilige Läugnen vermeiden. Die

Verneinung des Atheisten ist im Grunde ein ebenso stolzer Dogmatismus als die Behauptung des Gläubigen. So lange es möglich ist an Gott zu glauben, sollen wir seine Existenz nicht verneinen, ja wir sollen vielmehr wünschen, wir sollen wollen, daß Gott sei. Wir sollen besonders handeln, als ob Gott wäre und mit Diderot am Schlusse seiner »Erklärung der Natur« ausrufen: »O Gott, ich weiß nicht, ob du bist, aber ich werde handeln, als wenn du in meiner Seele lesen könntest; ich werde leben, als ob ich vor dir stände!« Und in der That, wenn das höchste Ideal der Moral und der Liebe noch nicht wirklich ist, so muß man es schaffen; wenigstens mag es in mir, in euch, in uns Allen existiren, wenn es in der Welt noch nicht vorhanden ist. Vielleicht wird es dann endlich einmal auch in der Welt zu Stande kommen; vielleicht wird der gute Wille sich als der wahre Ausdruck des allgemeinen Willens offenbaren; vielleicht werden zuletzt, wenn das Licht da sein wird, alle Willensäußerungen sich als einen einzigen und als denselben guten Willen in den verschiedenen Wesen erkennen. Allerdings kann der Mensch weder im Namen der Moral noch der Metaphysik mit Gewißheit behaupten: »Gott ist«, aber noch weniger darf er sagen: »Gott ist nicht«. Er soll vielmehr mit Worten, Gedanken und Handlungen den Wunsch ausdrücken: »Gott sei! Fiat Deus!«[13])

Nach dem, was wir vorher bemerkt haben, brauchen wir keine Worte mehr zu verlieren über die Fadenscheinigkeit aller dieser eitlen Hoffnungen. Es sind Spinnengewebe, ähnlich dem alten Weibersommer, welcher im Sonnenschein glänzend schimmert, aber zu keiner schützenden, wärmenden Kleidung verarbeitet werden kann. Und doch thäte uns diese gerade noth in der rauhen Witterung des irdischen Daseins. Aber Fouillée's Ideenkräfte vermögen weder Wärme noch Leben zu verleihen: es sind abgeblaßte Schemen, die ein gespensterhaftes Dasein führen; Erscheinungen, die uns durchschwirren, ohne daß wir erfahren, woher sie kommen, noch warum sie gerade in uns auftreten. Sie besitzen unendlich weniger Realität, als die geringste Sinnesempfindung, denn diese ist ein concreter Vorgang, während jene nur Abstractionen sind, denen gar keine Wirklichkeit entspricht.

Fouillée nämlich, dem französischen Gebrauch oder Mißbrauch des Wortes folgend, nimmt Idee immer für gleichbedeutend mit Begriff. Da nun jede consequente monistische Erkenntnisstheorie nur die Einzelempfindungen für real halten kann, denn diese allein werden von mechanischen Schwingungen begleitet, so bleibt für allgemeine und abstracte Begriffe keine wahre Wirklichkeit übrig. Sie werden nicht von der Außenwelt hervorgebracht denn dort gibt es nichts, das ihnen gliche; sie stammen auch nicht aus unserem Innern, denn der Monismus kennt keinen selbstständigen Geist, der sie erzeugen könnte. Sie sind also höchstens flüchtige Schatten, welche von

den Empfindungen geworfen werden. Und diese sollten die Kraft besitzen, eine materielle Welt in das Reich des Geistes umzuschaffen, blinde, mechanische Causalität zu freiem, zielbewußten Handeln zu erheben, sinnliches Trachten und an der Erdenscholle haftendes Begehren zum stolzen Fluge himmlischer Begeisterung fortzureißen!

Nach Allem, was wir gegen Herrn Fouillée vorgebracht haben, könnte es den Anschein haben, als wenn es sich nicht lohnte, seine Ansichten einer ernsten Besprechung zu unterziehen. Und doch würde ihm Unrecht geschehen, denn er ist in jeder Hinsicht eine interessante und bedeutende Erscheinung. Zwar ist er schwach in der Aufstellung neuer Hypothesen, aber desto glücklicher in der Bekämpfung jener philosophischen Richtung, der er noch selbst zum Theil angehören will. Seine Argumente gegen den bisherigen Monismus und auch gegen andere Schulen sind im höchsten Grade beherzigenswerth und können von christlichen Denkern mit Vortheil ausgenützt werden. Ist es ihm auch nicht gelungen, an Stelle des üblichen Monismus einen brauchbareren und lebensfähigeren zu setzen, so behalten doch seine kritischen Analysen von Spencer's und Wundt's Systemen einen bleibenden Werth; und wer seine Schriften mit Aufmerksamkeit gelesen hat, gewinnt die unverbrüchliche Ueberzeugung, daß wenigstens auf dem Gebiete der Psychologie und Moral der deutsche und englische Monismus völlig unhaltbar sind. Allerdings ist das, was Fouillée an seine Stelle setzen will, ebenso ungenießbar, beweist aber doch, daß die höheren, feinfühlenden Geister bei der mechanischen Naturerklärung, wie sie Spencer in seiner umfangreichen Synthese versucht hat, nicht stehen bleiben können, sondern bestrebt sind, die verkannte und so arg vernachlässigte Welt der Ideen in ihr altes Recht und in die ihnen gebührende Herrschaft wieder einzusetzen. Dies Lob können wir unbedingt Herrn Fouillée zuerkennen und hierin besteht seine geistige Verwandtschaft mit Fr. Albert Lange, dem er übrigens viel verdankt. Im letzten Abschnitt seiner berühmten »Geschichte des Materialismus«, wo er vom »Standpunkt des Ideals« handelt, finden sich warme, man möchte fast sagen, wehmüthige Worte, die ohne Zweifel Fouillée als Vorlage gedient haben. Er sagt vom Materialismus unter Anderem, daß ihm die Beziehungen zu den höchsten Functionen des freien Menschengeistes fehlen. »Er ist, abgesehen von seiner theoretischen Unzulänglichkeit, arm an Anregungen, steril für Kunst und Wissenschaft, indifferent oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schließen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen."[14]) Wäre Lange ein consequenter Denker gewesen, so hätte er sich der richtigen Einsicht nicht verschlossen, daß der Materialismus, eben weil er den edelsten Anforderungen des

menschlichen Geistes nicht genügt, falsch sei, und dass die Wahrheit anderwärts gesucht werden müsse. Er blieb auf halbem Wege stehen. Einerseits bedauert er, daß »die Wirklichkeit« stets ein geschlossenes materialistisches System bilden müsse, andererseits glaubt er an eine der menschlichen Natur angeborene Nothwendigkeit, sich »eine Welt des Ideals zu erzeugen, in die wir aus den Schranken der Sinne flüchten können und in der wir die wahre Heimat unseres Geistes wiederfinden«.[45])

Ein ähnliches Ziel strebt Fouillée an, jedoch mit dem wichtigen Unterschiede, daß seine Ideenwelt für ein System objectiver Kräfte gelten soll und auf metaphysische und physische Wahrheit Anspruch macht, während Lange viel bescheidener von der seinigen »die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft« will ferngehalten wissen.[46]) Der Erstere muthet uns zu, eine physische Unmöglichkeit zu glauben, daß nämlich geistige Ideen (andere kann es nicht geben) nach Art materieller Vorgänge sich bethätigen werden; der Zweite möchte uns als normalen Zustand einen moralischen Zwiespalt aufnöthigen, wie er sonst nur bei kranken oder überspannten Naturen anzutreffen ist. Gibt es in der That einen geraden, offenen Charakter, der es über sich gewinnen könnte, eine von seiner Phantasie geschaffene Welt der Ideen als bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit hoch zu halten und zu gleicher Zeit die nüchterne, wissenschaftliche Erkenntniß der Vernunft ihr als stracks entgegengesetzt zu betrachten? Denn hierauf läuft die Lange'sche Lebensanschauung hinaus. In der Wissenschaft soll nur der Materialismus berechtigt sein, das Wort zu führen, aber das Leben brauchte, um vollständig zu sein, noch Poesie und Kunst, und diese verkünden, wie Lange glaubt, in ihrer Bildersprache die volle Wahrheit. Als ob es natürliche Wahrheiten gebe (Lange glaubt an keine übernatürliche Offenbarung), die nicht der Vernunft zugänglich wären, oder als ob die schöpfende Phantasie (ohne übernatürliche Erleuchtung) mehr Wahrheit enthalten könnte, als die mühsam forschende Vernunft! Lange verweist auf Schiller, dessen philosophische Dichtungen dem Ideal eine überwältigende Kraft verliehen hätten, weil sie es offen und rückhaltslos in das Gebiet der Phantasie verlegen.[47]) Jedoch der Dichter darf sich Manches erlauben, was dem Denker nicht gestattet ist, und dann ist es gar nicht ausgemacht, daß Schiller ein Materialist wie Lange, oder ein Monist, wie Fouillée war. Er gab vielmehr dem in Frage kommenden Gedichte ursprünglich die bezeichnende Aufschrift: »Das Reich der Schatten«, um anzudeuten, daß erst nach Abschluß des irdischen Kampfes der Eintritt in dasselbe möglich ist. Hierin ist er dem Sprachgebrauch der Griechen gefolgt, die ihr Elysion, obwohl frei von Sorgen und Mühsal, ebenfalls als Reich der Schatten auffaßten. Eine Coexistenz und gegenseitige Durchdringung beider Reiche, wie Lange und Fouillée

sie durchführen wollen, so daß die Idee zur leitenden Macht im menschlichen Dasein auf Erden würde, ohne trotzdem mehr als ein reines Phantasiegebilde zu sein, hat Schiller in dem erwähnten Gedichte gewiß nicht lehren wollen.

Uebrigens vergißt Fouillée (derselbe Vorwurf trifft auch bei Lange zu), daß der Mensch nur so lange sich für ein Ideal begeistern kann, als er ihm eine wahre Wirklichkeit zuschreibt. Nur in diesem Falle kann das Ideal für ihn zur bewegenden Kraft werden, aber dann muß es durchaus als Abglanz der göttlichen, schöpferischen Idee aufgefaßt werden, welche jedem zeitlichen Wirken und Schaffen Inhalt, Energie und Leben verleiht. Indem der Monismus dagegen den Unterschied zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, Geist und Materie aufhebt, würdigt er auch die Ideen zu einem blassen Schatten herab, nachdem er ihren wahren Ursprung, die göttliche Intelligenz geläugnet hat.

Anmerkungen.

[1]) Paris 1883 bei Alcan. Dieses Werk und das vorhergehende wurden schon mehrmals aufgelegt.

[2]) Vgl. L'évolutionnisme des idées forces. Introduction p. LXXXIX. sq.

[3]) Essais de critique philosophique. Paris 1885. p. 331.

[4]) Critique des systémes de morale contemporaine. préface p. V.

[5]) Vergleiche die entsprechenden Abschnitte in Critique des systémes etc.

[6]) Vergleiche besonders, was er über Darwin und Spencer sagt, in seiner Critique etc. p. 13—38.

[7]) La liberté et le déterminisme p. 249.

[8]) L'évolutionnisme des idées forces p. LXXIII.

[9]) Vgl. La liberté et le déterminisme p. 249 und 250.

[10]) Ebendaselbst p. 248.

[11]) Ebendaselbst p. 249.

[12]) Critique des systémes de morale p. X.

[13]) Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie II. p. 534 (3. Aufl.)

[14]) Höffding, Psychologie u. s. w. p. 82.

[15]) Vgl. First Principles, Part. II. Chapter XVII. §. 145. Chapt. XVIII. §. 146—148.

[16]) Wundt, Ethik p. 406 (1. Aufl.)

[17]) First Principles, Part II. Chapt. XXIII. §. 181— 183.

[18]) System der Philosophie. Leipzig 1889. p. 365.

[19]) Ebendaselbst p. 343.

[20]) Ebendaselbst p. 561.

[21]) Vgl. ebendaselbst p. 406; 442 ff.; 561 ff. 641 ff.

[22]) Grundzüge der physiol. Psychologie II. p. 554.

[23]) Fouillée, L'évolutionnisme etc. p. 252.

[24]) Fouillée, ebendaselbst p. 260.

[25]) Fouillée, ebendaselbst p. 260.

[26]) Vgl. »L'évolutionnisme des idées-forces«, p. 264 ff.

[27]) Ebendaselbst p. 279 u. fgd.

[28]) Vgl. ebendaselbst »Introduction«, p. LV ff.

[29]) Die merkwürdige Stelle lautet auf französisch: La conscience, chez l'homme, est un moyen de réalisation pour les idéaux qui sans elle fussent demeurés de simples idéaux ou ne seraient passés à l'acte que par un accident heureux. (L'évolutionnisme etc., p. 277.) Wie wir uns die selbstständige Existenz eines Ideals vorzustellen haben oder wie sich dasselbe durch einen glücklichen Zufall hätte manchmal bethätigen können, auch wenn es überhaupt kein Bewußtsein in der Welt gäbe, sagt uns der Verfasser leider nicht. Wir kommen später noch einmal auf diese Stelle zurück.

[30]) »L'evolutionnisme« etc., p. 277.

[31]) Ebendaselbst, p. 279.

[32]) Ebendaselbst, p. 279.

[33]) Ebendaselbst, p. 280.

[34]) Ebendaselbst, p. 281.

[35]) Ebendaselbst, p. 287.

[36]) Ebendaselbst, p. 286.

[37]) Ebendaselbst, p. 289.

[38]) Ebendaselbst, p. 289.

[39]) Critique des systèmes de Morale contemporaine p. 396.

[40]) La Liberté et le déterminisme p. 432 (1. Aufl.)

[41]) Critique des Systèmes etc. p. 314.

[42]) Ebendaselbst, Vorrede p. XIV.

[43]) L' avenir de la Métaphysique. Paris 1889. p. 254.

[44]) Geschichte des Materialismus. Bd. II. p. 543 (3. Aufl.)

[45]) Ebendaselbst. Bd. II. p. 6.

[46]) Ebendaselbst. Bd. II. p. 545.

[47]) Ebendaselbst. Bd. II. p. 545.





